

Schweizerische Theologische Umschau

Zweimonatsschrift, verlegt vom Verein zur Herausgabe
des «Schweizerischen Reformierten Volksblattes», Bern

Prof. Dr. Fritz Buri, Basel, St.-Alban-Vorstadt 65, Schriftleiter

Pfr. J. Böni, Trogen; Pfr. Dr. W. Bremi, Basel; PD Dr. Max Huber, Zürich; Prof. W. Kasser, Bern; Prof. Dr. V. Maag, Zürich; PD Dr. Ulrich Neuenschwander, Olten

Druck und Expedition: Büchler & Co, Bern

Prof. Dr. W. von Loewenich, Erlangen: Die Bedeutung des Liberalismus in der gegenwärtigen theologischen Situation. Pfarrer Dr. Jakob Amstutz, Frauenkappelen: Zum Verständnis der Lehre vom werdenden Gott. Pfarrer Max Frischknecht, Basel: Probe aufs Exempel. Bücherschau

Die Bedeutung des Liberalismus in der gegenwärtigen theologischen Situation¹

Für das Thema meines heutigen Vortrages war mir folgende Formulierung vorgeschlagen: «Das Recht und Anliegen der liberalen Theologie an Hochschulen und in der Kirche.» Ich habe sie ein klein wenig neutraler gestaltet, um die Problematik der Sache stärker hervortreten zu lassen. Das Thema ist sehr allgemein gehalten, und ich muß fürchten, Ihnen nicht viel Neues sagen zu können, zumal Sie selbst berufene Sachwalter des theologischen Liberalismus in Ihrer Mitte haben. Vielleicht kann ich aber zur Rechtfertigung meines Vorhabens zweierlei für mich anführen: 1. Ich komme aus einem Nachbarlande, in dem sich manches anders ansieht als bei Ihnen hier in der Schweiz. 2. Es geht mir um den Versuch einer Selbstbesinnung. Der Liberalismus, der bei Ihnen — im Unterschied zu Deutschland — durch eine nennenswerte Gruppe von Theologen und Pastoren vertreten ist, muß bereit sein, vor sich selbst Rechenschaft von seinem Anliegen zu geben. Ich kann bei diesem Unternehmen für mich geltend machen, daß ich selbst ein Stück Theologiegeschichte an meinem eigenen Leibe erlebt habe. Der stärkste Eindruck meiner Studentenzeit waren für mich die Vorlesungen meines Lehrers Karl Barth; aber je mehr ich selbständig historisch-kritisch zu arbeiten begann, desto mehr löste ich mich von diesem Einfluß, und je mehr ich das Ansteigen der restaurativen Tendenzen in der gegenwärtigen Theologie in Deutschland beobachtete, desto mehr glaubte ich, an das bleibende Recht und Anliegen des theologischen Liberalismus erinnern zu müssen. Ich spreche zuerst von der theologischen Situation im gegenwärtigen Deutschland, vorab in der Bundesrepublik, und sodann von der Bedeutung des theologischen Liberalismus in dieser Situation.

¹ Vortrag auf der Theologenversammlung des Schweizerischen Vereins für freies Christentum in Zürich am 18. Februar 1957.

Die theologische Situation ist stark abhängig von der allgemeinen geistigen und politischen Situation. Das gilt gerade auch von der «dialektischen Theologie» trotz ihrer angeblichen Existenz «zwischen den Zeiten». Sie ist ausgesprochenermaßen Ausdruck einer ganz bestimmten geistigen Konstellation, woraus sich mindestens teilweise ihre besondere Durchschlagskraft erklärt. Immer mehr stellt sich in der Rückschau als der entscheidende Einschnitt in unserer geistigen Situation die Zeit des Ersten Weltkrieges heraus. Damals, nicht 1933 und nicht 1945, haben sich unser Denken und unsere allgemeine Daseinshaltung grundlegend verändert. Das Zeitalter der normalen Bürgerlichkeit mit seinen selbstverständlichen Ordnungen ging zu Ende. Wir traten in das Zeitalter der «Notverordnungen». Verbrieftes geltendes Recht konnte plötzlich über Nacht aufgehoben werden, wenn es die besondere Not der Zeit als erforderlich erscheinen ließ. Seither sind wir aus den «Notverordnungen» nicht mehr herausgekommen. Ein ungeheurer Wandel, ja weithin ein Zusammenbruch des bisherigen allgemeinen Rechtsempfindens war die Folge. Der Sturz der jahrhundertealten Monarchie trug das Seine dazu bei. Die paulinische Aussage von der gottverordneten Obrigkeit wurde problematisch. Die «Moderne» im Sinn von Troeltsch war von der Aufklärung bestimmt. Jetzt trat die Welt der Aufklärung in ihre entscheidende Krise. Der Optimismus, der Individualismus, der Intellektualismus der Aufklärung erschienen als flach und brüchig. Der «liebe Gott» der Aufklärungsfrömmigkeit starb in den Schützengräben und Materialschlachten des Ersten Weltkrieges. Im Zweiten Weltkrieg konnte er nicht mehr sterben; er war bereits tot. Mehrere Generationen hindurch hatten die breiten Massen vom Fortschrittsglauben gelebt; so mancher schufte und sparte, damit es seine Kinder und Enkel besser haben sollten. Man kämpfte für den sozialen Fortschritt. Man hoffte auf Weltverbesserung durch Wissenschaft und Technik. Krieg und Inflation haben diesem Glauben einen unheilbaren Stoß versetzt. Das Massenproblem verdrängte zunehmend das Ernstnehmen der Persönlichkeitskultur. Der Intellektualismus kapitulierte vor den Mächten des Irrationalen. Zugleich aber wuchs im Zusammenbruch der bisherigen Werte das Verlangen nach einem festen Halt. Man sehnte sich nach etwas «Objektivem». Man hielt Ausschau nach Autorität, nach dem Absoluten, das uns von dem Fluch des Relativismus erlösen könnte. Man begeisterte sich für eine «Hierarchie der Werte», für Symbol, Mythos und Sakrament, ja sogar für das «Dogma». Man proklamierte die Abkehr von der Linie «Luther-Lessing», die man als «negative» Größen zu bezeichnen wagte. «Es geht ein katholischer Zug durch die Welt», so wurde damals mit Recht gesagt. Man wurde anfällig für Totalitarismus und Führerprinzip. Die politische Auswirkung dieser Ideen in Italien, Deutschland und Rußland ist nicht von ungefähr. Wir müssen feststellen: Die «Moderne» (im Sinn von Troeltsch) ist nicht mehr modern. Guardini spricht von dieser Wendung unter dem Motto vom «Ende der Neuzeit». Die selbstsichere Überzeugung vieler Theologen und Kirchenmänner, die Auseinandersetzung mit der Aufklärung sei nicht mehr aktuell, röhrt daher.

An diesem allgemeinen Wandel des geistigen Bewußtseins nahm auch die protestantische Theologie teil. Walter Nigg singt in dem letzten Kapitel

seiner Geschichte des Liberalismus das Grablied für diese Bewegung. Das dokumentarisch so wertvolle Werk von Johannes Rathje über «Die Welt des freien Protestantismus» (1952) macht doch wenigstens das deutlich, daß der Liberalismus in den dreißiger Jahren von den neuen Problemen mehr oder minder überrannt wurde. Adolf v. Harnack, der in zweitausend Jahren christlichen Denkens Bescheid wußte, mußte am Ende seines Lebens bekennen, daß ihm für die Theologie Karl Barths schlechterdings die Antenne fehle. Die innere Wende in der evangelischen Theologie bahnt sich bereits bei Rudolf Otto an. Bei ihm erscheint bekanntlich Gott als der «Ganz-Andere». Otto polemisiert gegen den allzu bürglerischen Reich-Gottes-Gedanken von Albrecht Ritschl. Eine Absage an den aufklärerischen Liberalismus war das Luther-Bild von Karl Holl, das stark mit dem Material aus «*De servo arbitrio*» und der Römerbriefvorlesung arbeitete. Von größter Bedeutung wurde die Zerstörung des liberalen Jesusbildes durch die formgeschichtliche Methode und durch die konsequente Eschatologie. Es muß als ein Ruhmestitel der kritischen Theologie vermerkt werden, daß sie bereit war, der wissenschaftlichen Erkenntnis die Ehre zu geben, auch wenn sie darüber ihr eigenes Lieblingsgebilde opfern mußte.

Der Hauptschlag gegen die liberale Theologie wurde aber offenkundig von Karl Barth geführt. Im Inflationsjahr 1922 erschien die 2. Auflage seiner Römerbriefauslegung. Das zeitliche Zusammentreffen ist vielleicht nicht ganz zufällig. Um einen Sturz der bisher gültigen Werte handelte es sich jedenfalls. Von diesem Werk ging eine aufrüttelnde, geradezu prophetische Wirkung aus, nicht zuletzt auf die damalige theologische Jugend, zu der auch ich zählte. In meiner Geschichte der Kirche habe ich versucht, den neuen Ansatz dieser Theologie wesensmäßig zu erfassen; ich darf hier darauf zurückgreifen.

1. Dieses Denken rang mit unerhörter Leidenschaft um die «Sache» der Theologie. Alle anderen Aufgaben der bisherigen Theologie, wie Historie, Apologetik, Religionspsychologie, mußten dahinter als *cura posterior* zurücktreten. Die «Sache» der Theologie aber steht uns nie zur Verfügung. Sie ist wahrlich eine *inaudita res*. In der Theologie geht es um die Wirklichkeit Gottes. Darum muß diese «Sache» von allen Menschenachsen scharf abgegrenzt werden. Barth wendet sich leidenschaftlich gegen die falschen Bindestriche der neuprotestantischen Theologie. Das Evangelium steht für ihn gegen alle Ideologien, Weltanschauungen, Programme, auch gegen die «kirchliche» Ideologie, ja gegen die «Religion» als Ausdruck menschlichen Erlebens. Es deckt die Flucht des Menschen vor Gott auf, den unendlichen qualitativen Unterschied zwischen Mensch und Gott, dem «Ganz-Anderen», der darum immer auch der Verborgene bleibt.

2. Man nannte diese Theologie «dialektische» Theologie. Dabei darf weder an Hegel noch an die Scholastik gedacht werden. «Dialektisch» kommt von «Dialog». Von Gott kann nie mit *einem* Wort, sondern immer nur in Rede und Gegenrede gesprochen werden. Es geht ja in der Theologie nicht um einen Gottesbegriff, sondern um die Wirklichkeit Gottes. Die Notwendigkeit der Dialektik ergibt sich daraus, daß wir im Glauben und nicht im Schauen wandeln. So wird «dialektisch» zu einem Wechselbegriff mit «eschatologisch». Wir treiben unsere Theologie «zwischen den Zeiten», d. h. zwischen Ostern und Parusie. Rechte Theologie ist *theologia viatorum, theologia crucis*, nicht *theologia gloriae*. Ein lückenloses System ist uns verwehrt. Der

Schlußstein im Gewölbe darf nicht gesetzt werden, wenn der Himmel herein scheinen soll.

3. Man bezeichnete diese Theologie als Theologie der Krisis. Ihre Entstehung fiel in eine Krisenzeit. Gemeint aber ist mit der Krisis nicht die zeitgeschichtliche Krise, sondern die permanente Krise, in der der Mensch vor Gott steht. Sie war im 19. Jahrhundert verharmlost worden. Auch das konfessionelle Lutherthum betrachtete das Christsein als überwundene Krise. Für Barth handelt es sich im Christsein um eine permanente Krise. Sie kann nie vom Menschen, sondern nur von Gott her als überwunden betrachtet werden. Wir können nur mit «Furcht und Zittern» vor Gott stehen und müssen auf falsche «Heilsgewißheit» verzichten.

4. Mit alledem will diese Theologie nichts anderes als Theologie des Wortes sein. Gott hat geredet; darum dürfen, darum müssen wir aber auch reden. Nur darum! Theologie lebt nicht vom Gebot der Stunde, sondern vom Auftrag Gottes. Theologie ist nicht Spekulation, nicht Historie, nicht Beschreibung frommer Gemütszustände, sondern Auslegung des Wortes. Damit will diese Theologie über das 19. Jahrhundert hinweg zurückgreifen auf die Art, wie in der Reformation und in der Orthodoxie Theologie getrieben wurde. Nicht Geschichte und Erfahrung sind die Grundlage unserer theologischen Aussagen, sondern allein das Wort Gottes, das sich freilich der historischen und psychologischen Erfassung wesensmäßig entzieht. An diesem Punkt setzt die Abwertung des historisch-kritischen und religionspsychologischen Denkens in der heutigen Theologie ein. Anderseits gewann die reformatorische Theologie, der bereits Karl Holl zu neuer Geltung verholfen hatte, nun auch von dieser Richtung her ungeheuer an Aktualität. Es gehörte zu den wahren Entdeckerfreuden dieser Jahre, so manchen revolutionär anmutenden Gedanken der jungen Theologie bei dem Luther der Römerbriefvorlesung wiederzufinden.

Es ist wohl nicht zu viel behauptet: Dieser theologische Neuansatz war wirklich etwas wie ein prophetischer Aufruf. Wer heute noch dafür gar keine «Antenne» hat, kann theologisch nicht mehr recht mitreden. Die exegetischen Gewaltsamkeiten des «Römerbriefes» fallen demgegenüber nicht entscheidend ins Gewicht. Der Neuaufbruch wurde bis gegen Anfang der dreißiger Jahre zu einer breiten Front, die sich bis zu Hirsch, Erich Seeberg und Werner Elert hin auswirkte. Der alte Gegensatz zwischen «positiv» und «liberal» trat darüber völlig in den Hintergrund; er galt als veraltet.

Karl Barth hat m. E. zweimal einen großen Auftrag in der gegenwärtigen Christenheit erfüllt: das erstmal durch seinen «Römerbrief» 1922, das zweitmal 1933 als Rufer im Streite gegen das Eindringen des Nationalsozialismus in Theologie und Kirche. Man kann wohl fragen, wie der Kirchenkampf ohne Karl Barth verlaufen wäre und ob man ohne ihn rechtzeitig erkannt hätte, worum es ging. Wieviel Unklarheit herrschte doch geraume Zeit bei manchen Lutheranern und alten Liberalen! Aufs Ganze bedeutete der Kirchenkampf eine weitere Diskriminierung des Liberalismus. Viele seiner Anhänger sammelten sich bei den «Deutschen Christen». Die dortige erschreckende Preisgabe der christlichen Substanz war sicherlich nicht unvorbereitet durch den Liberalismus. Aber man darf die Dinge nicht einseitig sehen. In Wirklichkeit ging auch diese neue Front ähnlich der der dialektischen Theologie quer durch die alte hindurch. Manche alte Liberale standen sofort in der Ab-

wehr, manche «Lutheraner» fühlten sich zur Verteidigung der neuen Ideologie berufen. Die Kritik Elerts an «Barmen» unterstreicht, daß sich tatsächlich die verschiedensten theologischen Richtungen hier zusammenfanden. Eben darum war es eine große Stunde der neuesten Kirchengeschichte. Man verhandelte nicht über theologische Spitzfindigkeiten und konfessionelle Sondermeinungen, sondern man schloß sich im gemeinsamen Bekenntnis gegen die aktuelle deutschchristliche Irrlehre zusammen. Hinter Barmen stand freilich die Theologie Karl Barths. Aber von ihrer Sicht aus besann man sich in einer kritischen Stunde auf die großen Grundsätze der Reformation, auf das *solas Christus, sola gratia, sola scriptura*. So gewann durch den Kirchenkampf das Bekenntnis neue Aktualität, die sich natürlicherweise auch auf die Bekenntnisse bzw. Bekenntnisschriften übertrug; denn eine bekennende Haltung verlangt nach einem Bekenntnisinhalt. Die «Bekennende Kirche» war aber nicht restaurativ, sondern offensiv eingestellt; es galt wohl ein Erbe zu verteidigen, aber dieses Erbe mußte täglich neu erworben werden, um es zu besitzen. Das Bekenntnis lebte im Bekennen und das Bekennen im Bekenntnis. Mit beiden stand man an der «Front»; das lenkte den Blick auf das Wesentliche. Der antichristliche Gegner, der mit großer Macht und viel List arbeitete, zwang in heilsamer Weise dazu.

Nach 1945 war begreiflicherweise das Bestreben lebendig, die «Erkenntnisse» des Kirchenkampfes festzuhalten und fruchtbar zu machen. Dazu gehörte die Erfahrung vom Wert des Bekenntnisses. Nun war aber, wenigstens im Westen, der antichristliche Gegner ausgeschaltet. So wandte sich die Bekenntnisfrage immer mehr in den innerkirchlichen Raum. Sie führte zu gesteigertem Konfessionalismus und zu restaurativer Orthodoxie. Bereits in Barmen 1934 hatte Hermann Sasse den konfessionell-lutherischen Protest angemeldet. Gegen den Zusammenschluß der Lutheraner in der VELKD ist sachlich nichts einzuwenden; er ist ein natürlicher Vorgang, eine begrüßenswerte Konsequenz aus den veränderten geschichtlich-politischen Verhältnissen und aus der ökumenischen Situation. Aber es läßt sich nicht leugnen, daß mit diesem Zusammenschluß die Gefahr der Repristination und einer falschen Konfessionalisierung verbunden ist, die teilweise auch akut wurde. Freilich ist gerade Bischof Meiser entgegen den lutherischen Isolationisten immer für die Mitarbeit in der EKID eingetreten. Immerhin, eine gewisse Tragik in der Entwicklung nach 1945 läßt sich nicht verkennen, wobei man fragen muß, wie weit diese Tragik als selbstverschuldet zu bezeichnen ist. Aus dem bekennenden Widerstand gegen den «Antichrist» entwickelte sich eine selbstsichere konfessionelle Orthodoxie, die in schlecht angebrachten triumphalen Tönen von der Intaktheit der lutherischen Kirche spricht und «Schluß mit der Union» fordert. Es kommt dann leicht zu einer Verkennung der eigentlichen Probleme, die heute der Kirche gestellt sind. Es regen sich Archaisierungstendenzen, die eine Bedrohung der an sich wünschenswerten Reform von Gesangbuch und Agende und der Schaffung einer gegenwartsgemäßen Kirchenzucht bilden. Statt sich mit Existentialismus und Nihilismus, mit Historismus und kritischer Bibelforschung, mit Soziologie und Tiefenpsychologie auseinanderzusetzen, hält man eine Theologie der Synode, eine Theologie des Amtes und des Bischofamtes für vordringliche Aufgaben. Die Flucht in den innerkirchlichen Raum ist für dieses Denken charakteristisch, das seinerseits wieder charakteristisch für unsere gegenwärtige theologisch-kirchliche Situation zu

sein scheint. Man verstehe mich nicht falsch! Ich behaupte nicht, daß das heutige deutsche Luthertum en bloc unter das Verdikt «Restaurationstheologie» falle; aber die offizielle Linie ist doch, aufs Ganze gesehen, erschreckend restaurativ und den Problemen einer kritischen Theologie völlig verschlossen. Ihre Vertreter bilden eine mächtige Gruppe im heutigen deutschen Protestantismus und haben viele Schlüsselstellungen in ihrer Hand. Es fehlt leider auch nicht an Opportunisten, die das längst erkannt haben und ihre Theologie darnach einzurichten verstehen.

Den konfessionellen Lutheranern gegenüber stehen die «Barthianer», die Gruppe um Niemöller, Gollwitzer, Ernst Wolf, Niesel und andere. Sie sind vielfach nicht weniger «orthodox» als ihre Gegner. Aber die «reine Lehre» liegt für sie nicht in den lutherischen Bekenntnisschriften, sondern auf der Linie von der «Confessio Barmensis» bis zur «Kirchlichen Dogmatik». Sie treten bewußt für die Union ein und lehnen den Konfessionalismus ab. Aber sie sind im allgemeinen nicht weniger gebunden als die von ihnen bekämpften lutherischen Konfessionalisten, freilich nicht an das lutherische Bekenntnis, eher schon an das calvinistische, aber vor allem eben an die Barthsche Dogmatik. Auch diese Gruppe ist ein mächtiger Faktor in der Universitäts- und Kirchenpolitik und weiß sich Anhänger zu verschaffen. Ich bin mir auch bei dieser Charakterisierung der notgedrungenen Vereinfachung bewußt; im einzelnen mag alles viel differenzierter sein. Aber im Entscheidenden ist die innere Geschlossenheit dieser Gruppe nicht zu verkennen, und ebensowenig ist zu erkennen, daß ihr einigendes Prinzip in dem Verhältnis zur Theologie von Karl Barth zu suchen ist.

Karl Barth selbst ist ja inzwischen längst den Weg vom «Römerbrief» zur «Kirchlichen Dogmatik» gegangen, die bekanntlich in der ersten Auflage des ersten Teilbandes noch «Christliche Dogmatik» hieß. Die Titeländerung dürfte nicht zufällig sein. Aus dem Karl Barth meiner Studentenzeit in Göttingen, der noch um seine Anerkennung ringen mußte, ist ein mächtiges Schulhaupt geworden, das bei seinen Anhängern trotz seiner humorvollen Worte über die «Barthianer» ein beinahe päpstliches Ansehen genießt. Aus der Revolution der Anfangszeit ist Restauration, aus dem «bißchen Zimt» ist die *Summa theologica* geworden. Für diese Erscheinung fehlt es nicht an geistesgeschichtlichen Parallelen; aber ist sie wirklich, wie die Barthianer mit Barth selbst behaupten, eine innerlich notwendige, konsequente Entwicklung oder macht sich hier auch der oben erwähnte «katholische Zug» bemerkbar? Es ist jedenfalls eine Tatsache: Aus dem aufrüttelnden theologischen Bußruf der Anfangszeit ist für weite Kreise die Legitimation einer selbstzufriedenen, siegesbewußten Orthodoxy geworden. Die Barthsche Orthodoxy hat sich formal auch im konfessionellen Luthertum ausgewirkt, und zwar gerade in einer Richtung, die von Barth wohl kaum beabsichtigt war. Sie gibt der konfessionellen Orthodoxy von heute das Bewußtsein «up to date» zu sein. Seit er den betreffenden Abschnitt in der «Kirchlichen Dogmatik» gelesen habe, so versicherte mir ein deutscher Lutheraner, bereite ihm der Glaube an die Jungfrauengeburt keine Schwierigkeiten mehr. Der formale Grundansatz bei dem «Deus dixit» wird in beiden Gruppen bejaht. Von daher datiert die Bagatellisierung des Gewißheitsproblems, der historischen Kritik, der Auseinandersetzung mit der Philosophie, mit dem allgemeinen Wahrheitsbewußtsein. Ein Dissensus zwischen den beiden Gruppen besteht dagegen in der Frage der Union, je nachdem man

das lutherische Bekenntnis oder die Barthsche Dogmatik als «reine Lehre» betrachtet. Ein weiterer Dissensus besteht in der Frage nach «Gesetz und Evangelium», in der Stellung zu Luthers Lehre von den zwei Reichen. Er wirkt sich aus in der inneren Zugehörigkeit zur CDU oder zur Sozialdemokratie, im Ost-West-Problem, in der Frage der Wiederbewaffnung. Dadurch, daß die Barthianer ihre politische Überzeugung zu einer Glaubensfrage erheben, ist ein bedenklicher Riß in die EKID gekommen. Man darf aber darüber den gemeinsamen formalen Grundsatz nicht verkennen.

Eine 3. Gruppe bilden die «Berneuchener». Sie hebt sich von den beiden anderen deutlich ab, obwohl es auch an Gemeinsamkeiten mit ihnen nicht fehlt. Ihr Ausgangspunkt, das Verlangen nach einer geistlichen Lebensordnung und nach liturgischer Erneuerung, ist durchaus berechtigt. Die anfängliche Zuhilfenahme naturphilosophischer Spekulationen steht heute nicht mehr im Vordergrund. Diese Gruppe übt Kritik an der geschichtlichen Gestalt der Reformation und vertritt ein berechtigtes ökumenisches Denken. Darin unterscheidet sie sich vom lutherischen Konfessionalismus, dessen Enge und Selbstsicherheit abgelehnt wird. Sie neigt aber zu unklaren und bedenklichen Katholisierungstendenzen, wie die neue Veröffentlichung *«Credo ecclesiam»* besorgniserregend deutlich macht. Man erwärmt sich für einen klerikalen Amtsbeigruß, man redet von dem Pramat des Sakramentes vor dem Wort, man dogmatisiert die *successio apostolica*, man schwärmt für die Ostkirche und für einen liturgischen Eklektizismus. In dieser Beziehung steht Peter Brunner, ein maßgeblicher theologischer Berater der VELKD, den Berneuchern sehr nahe. Gemeinsam ist beiden Gruppen der Kampf gegen den Neuprotestantismus und von daher eine gewisse Katholisierungstendenz. Man überbetont heute gerne an Luther die katholischen Züge, seine Verehrung Mariens und der Heiligen, seine konservative Haltung gegenüber dem alten Dogma, man sucht ihn ganz und gar auf die Linie des Athanasius zu bringen. Nicht die Rechtfertigungslehre, sondern die Erneuerung der alten Christologie ist Ausgangspunkt und Einheitsprinzip von Luthers Theologie. Es ist vielleicht kein Zufall, daß Werner Elert, der große Morphologe des Luthertums, sich in seinen späteren Jahren um eine Ehrenrettung der spätantiken Dogmengeschichte bemüht hat. Bei den lutherischen Konfessionalisten besteht heute die Gefahr eines «orthodoxen» Abfalls von Luther, bei den Berneuchern die eines katholisierenden Abfalls. Beides liegt aber formal gesehen auf ein und derselben Linie. Aller Orthodoxy haftet ja ein katholisierender Zug an. Von da aus wird aber schließlich auch eine strukturelle Verwandtschaft mit den Barthianern trotz der inhaltlichen Gegensätze sichtbar. Auch diese 3. Gruppe ist ein einflußreicher Faktor in Kirche und Theologie der Gegenwart.

Allen drei Gruppen gemeinsam ist die Abkehr vom theologischen Liberalismus, die Verwerfung des «19. Jahrhunderts» und der Aufklärung, das Selbstbewußtsein, an der Spitze der theologischen Entwicklung zu stehen und damit zeitgemäß im besten Sinn zu sein. Alle drei Gruppen fügen sich ungezwungen unserer allgemeinen, oben entwickelten Zeitdiagnose ein: Die «Moderne» ist nicht mehr modern. Der Vorwurf gegen den theologischen Liberalismus, er sei ein Opfer des Zeitgeistes, dürfte heute auf die zurückfallen, die ihn in der Gegenwart erheben. Es ist doch sehr fraglich, ob es sich in der heutigen offiziellen Theologie der genannten drei Gruppen wirklich

nur um eine biblisch-reformatorische Neubesinnung oder zugleich auch um eine Zeitströmung handelt. Es ist jedenfalls klar: Wer sich heute zum Anliegen des theologischen Liberalismus bekennt, muß es wagen, gegen den Strom zu schwimmen, auch wenn er bei Laien damit noch Sympathien zu erringen vermag; sie werden darum auch von den zünftigen Theologen als rückständig angesehen. In der theologischen Welt wurde der Liberalismus völlig in die Ecke gedrängt; er konnte nach dem Urteil eines bedeutender lutherischen Theologen nur noch «Sumpfblasen» aufsteigen lassen.

Aber vielleicht sind bereits Anzeichen eines Wandels sichtbar. Das theologische Anliegen des Liberalismus ist nicht einfach tot. Die «unerledigten Anfragen» melden sich langsam wieder. Ein Symptom dafür ist die ungeheure Wirkung, die das Programm der «Entmythologisierung» von Rudolf Bultmann hervorgerufen hat. Bultmann hatte es bereits 1941 veröffentlicht; es ist bezeichnend, daß der Sturm darüber erst nach 1945 einsetzte. Das Phänomen «Bultmann» scheint mir nun allerdings für die Theologiegeschichte der Gegenwart von geradezu providentieller Bedeutung zu sein. Bultmann war ein führender Theologe der «Bekennenden Kirche», jahrelang ein Kampfgenosse Karl Barths. Dieser Mann war, wahrscheinlich ohne direkte eigene Absicht, dazu ausersehen, mitten im antiliberalen Siegeszug der heutigen Theologie, das theologische Anliegen der historisch-kritischen Theologie und damit doch auch des Liberalismus und Neuprotestantismus, unüberhörbar anzumelden. Wie eine Dampfwalze war die dialektische Theologie über die Probleme der Ära Harnack-Troeltsch hinweggegangen; nun richten sich die Halme wieder auf; die Kontinuität der Fragestellung wird wieder hergestellt. Das geschieht durch einen Mann, der selbst führend an der theologischen Entwicklung der letzten Jahrzehnte mitgearbeitet hat. Es ist jetzt nicht die Aufgabe, auf die Lösung Bultmanns im einzelnen einzugehen, an der sicher vieles problematisch bleibt. Es geht mir nur um die Stellung Bultmanns in der theologischen Situation der Gegenwart. Sein Ruf blieb nicht ohne Echo. Neben ihm steht Gogarten, ehemals Mitherausgeber von «Zwischen den Zeiten». Starken Einfluß auf die theologische Jugend übt der Bultmann-Schüler Käsemann aus. Der Einfluß Bultmanns ist aber auch bei Ernst Wolf und bei Gollwitzer zu spüren. Es ist jedenfalls ein Einbruch in die Einheitsfront der «Barthianer» erfolgt, worauf auch die Vorrede zu der Festschrift für Ernst Wolf in aller Ehrlichkeit hinweist. Damit hat aber die theologisch stärkste Front gegen den «Liberalismus» in sich eine Spaltung oder wenigstens eine Auflockerung erfahren. Es sind heute bereits wieder mehrere namhafte akademische Theologen in Deutschland, die das Anliegen der historisch-kritischen Theologie vertreten. Grundsätzliches dazu hat in hervorragender Weise Gerhard Ebeling in seinem Aufsatz «Die Bedeutung der historisch-kritischen Methode» (Ztschr. f. Theol. u. Kirche, Jg. 47, 1950, H. 1) ausgeführt.

II.

Worin kann nun die Bedeutung des theologischen Liberalismus heute bestehen? Da ist zunächst eine Verlegenheit zuzugeben. Das Wort «Liberalismus» ist belastet, ebenso wie der Ausdruck «Neuprotestantismus». Es ruft Mißverständnisse hervor und erinnert an Zeiten, die tatsächlich vergangen sind. Aber es ist schwer zu ersetzen. Es drückt jedenfalls den Willen zur Kon-

tinuität der Problemstellung aus. Aber vielleicht sollte man statt von «Liberalismus» besser von «kritischer Theologie» sprechen. Denn das ist klar: Es kann sich keinesfalls um eine Repristination des alten Liberalismus handeln. Der «neue Liberalismus» (Neuenschwander) muß bestimmte Forderungen an sich richten lassen; von ihnen ist zuerst zu sprechen. Ich kann mich dabei kurz fassen, zumal ich weitgehend mit Neuenschwander übereinstimme.

1. Preiszugeben ist der falsche Optimismus des alten Liberalismus. Er war ein Erbstück aus Aufklärung und Idealismus, das nicht mehr in unsere Zeit paßt. Wir lehnen zwar die Lehre von der «Erbsünde» als einer Vererbungssünde in ihrer mönchisch-augustinischen Form ab, die auch in der Reformation noch nachwirkt; einer vererbten Sünde, deren Tatsächlichkeit niemand leugnen kann, würde ja der Schuldcharakter fehlen. Die Entstehung des Lebens durch Zeugung ist als solche nicht Sünde, sondern Folge einer von Gott in den Menschen gelegten schöpferischen Kraft. Wir bekennen uns aber mit Luther zur «Personsünde», von der kein Sterblicher ausgenommen ist. Sie darf freilich nicht moralisch verstanden werden; es handelt sich um eine streng theologische Aussage unter theozentrischem Aspekt. Nur gemessen an dem absoluten Maßstab des heiligen Gottes kann von unserem Tun gesagt werden, es sei auch in dem besten Leben «umsonst». Weil die Sünde in der «Person» des Menschen sitzt, ist jede Art von Selbsterlösung unmöglich; aber die Erlösungslehre in ihrer anselmischen Prägung samt ihrer Nachwirkung im Altprotestantismus ist unhaltbar. Die Realität der Sünde hat sich unserer Generation mit ungeheurer Wucht aufgedrängt. Darum teilen wir nicht mehr den Fortschrittsglauben des 19. Jahrhunderts. Es gibt zwar offenkundige Fortschritte auf einzelnen Gebieten, aber sie sind meist mit gleichzeitigen Rückschritten auf anderen Gebieten verbunden. Jedenfalls gibt es in der Geschichte der Menschheit keine stete Entwicklung auf das Reich Gottes hin. In diesem Sinn lehnen wir den «Kulturprotestantismus» ab. Der Fortschritt der Kultur und Zivilisation ist nicht direkt proportional zum Reich Gottes. Wohl aber trägt die Christenheit eine Mitverantwortung für die Kultur. Die Kultur steht unter der eschatologischen Kritik; das Relative — und alles Geschichtliche ist relativ — darf nicht absolut gesetzt werden. Diese «eschatologische» Kritik bedeutet aber nicht eine Festlegung auf die urchristliche Eschatologie, die als solche eine geschichtlich bedingte Ausdrucksform christlichen Denkens gewesen ist.

2. Preiszugeben ist der falsche Intellektualismus. Der Rationalismus der Aufklärung ging an der Tiefe der Wirklichkeit vorbei. Wir bekämpfen aber ebenso den Intellektualismus der Orthodoxie. Zu warnen ist jedoch vor einer Verachtung der Vernunft, «des Menschen allerbester Kraft». Der Irrationalismus ist grundsätzlich nicht besser als der Rationalismus, der sich wenigstens kritisch kontrollieren läßt. Das wissenschaftliche Denken hat sein Recht auch in den Fragen der Religion. Die Theologie muß als geistige Leistung mit der *ratio* arbeiten, solange es geht; womit sollte sie sonst arbeiten? Sie stößt dann allerdings auf Grenzen. Aber diese Grenzen wissenschaftlich-theologischer Arbeit werden nicht durch die «Offenbarung» oder durch das Dogma überwunden, sondern müssen eben respektiert werden. Hüten wir uns vor dem Schwelgen in Paradoxien, das die heutige Theologie von Kierkegaard übernommen hat! Das *credo quia absurdum* ist ebenso töricht wie unfromm. Das *sacrificium intellectus* ist keine zulässige theologische Methode; wissenschaft-

liche Fragen müssen wissenschaftlich entschieden werden, nicht durch einen «Glaubensprung». Aber geboten ist uns die Ehrfurcht vor dem echten Geheimnis. Um noch einmal Goethe zu zitieren: «Das Schaudern ist der Menschheit bestes Teil.» Es fragt sich nur jeweils, ob es sich um ein echtes Geheimnis handelt oder nur um etwas, was die kirchliche Autorität als solches hinstellt. Das Wirken Gottes in Schöpfung, Erlösung und Heiligung ist ein Geheimnis; aber die Lehre von der Trinität ist kein Geheimnis, sondern der rationale Versuch, ein Geheimnis zu deuten. Die Person Christi ist ein Geheimnis; die Christologie ist kein Geheimnis, sondern eine Lehre. Das Geheimnis ist zu ehren; die Lehre ist zu prüfen. Die Lehre ist ein Gebilde der *ratio*; sie ist darum auch der Kritik durch die *ratio* unterworfen. Es ist falscher Intellektualismus, zu meinen, die *ratio* könne das Geheimnis vollgültig fassen; es ist ebenso falscher Intellektualismus, wenn man das Gebilde der *ratio* mit göttlicher Autorität umkleidet und der Kritik durch die *ratio* entzieht. Die Preisgabe des falschen Intellektualismus bedeutet: In der Erkenntnis der Wirklichkeit, zumal in der Erkenntnis der Wirklichkeit Gottes gelangen wir nicht zu einem eindeutigen System, sondern nur zu antinomischen Aussagen. Wir bekennen uns zu Luthers *theologia crucis*, zu seiner Ansicht vom *Deus absconditus*. Wir schauen Gott nicht von Angesicht zu Angesicht, sondern nur durch einen Spiegel in einem dunklen Wort.

3. Preiszugeben ist der falsche Individualismus. Das Erlebnis der Gemeinde war die schönste Frucht des Kirchenkampfes. Die Zerstörung der Kirche scheiterte an der Wirklichkeit einer lebendigen Gemeinde. Das reine Privatchristentum ist eine lebensferne Abstraktion. Es stirbt, wo es die wurzelhafte Verbindung mit der Gemeinde abschneidet. Der Gewöhnung der Unkirchlichkeit muß eine Erziehung zu ungekünstelter Kirchlichkeit entgegengesetzt werden, was freilich mit Nüchternheit, Takt und seelsorgerlicher Weisheit geschehen soll. Die kirchliche Tradition ist auch für das evangelische Christentum von Bedeutung. Die *communio sanctorum* schließt Vergangenheit und Gegenwart zusammen. Es ist ein großer innerer Gewinn, wenn wir uns einleben in die Schätze des Kirchenjahres. Gewiß ist jeder als Einzelner in die Entscheidung vor Gott gestellt; aber wer den Ruf vernimmt, den «grüßt Geschwister ewiger Bund» (Morgenstern). Das Erlebnis der Gemeinde ist freilich nicht mit enger Kirchlichkeit zu verwechseln. Die evangelische Kirche der Gegenwart muß ganz anders als bisher Heimat auch für die «Außenseiter», für die «Randsiedler» werden, für die vielen Fragenden und Suchenden, die vom Evangelium berührt sind, ohne es in seiner kirchlichen Fassung voll bejahren zu können. Das kann sie aber nur, wenn sie selbst weit und frei wird.

Damit stehen wir vor der Notwendigkeit des theologischen «Liberalismus» in der Gegenwart. Ein doppeltes Erbe ist ihm aufgetragen: 1. Das Erbe der Aufklärung und 2. Das Erbe der Reformation.

1. Wir haben eben gesagt: Der Liberalismus muß sich von dem schlechten Erbe der Aufklärung freimachen. Es gibt aber auch ein gutes Erbe der Aufklärung. Es besteht in der intellektuellen Redlichkeit, wie sie etwa einen Lessing auszeichnete. Es verlangt kritisches Denken, statt feiger Flucht in einen sogenannten Glauben. Historische Fragen werden nicht durch den «Glauben» entschieden, sondern durch die kritische Historie, die sie in vielen Fällen auch offen lassen muß. Die Bibel ist eine historische Urkunde, deren Auslegung darum der historischen Methode unterworfen ist. Es gibt keine

Isolierung von der allgemeinen Religionsgeschichte. Auch die Bibel kann der Relativität alles Geschichtlichen nicht entnommen werden. Das gilt auch von ihren religiösen Aussagen. Es sind Aussagen gottergriffener Menschen, aber eben doch von Menschen. Die Lehre von der Verbalinspiration muß in jeder Form verabschiedet werden; man täusche sich nicht darüber, daß sie, die theologisch längst verurteilt ist, praktisch bei Theologen und Laien immer noch lebendig wirksam ist. Wir müssen mit dem geschichtlichen Charakter der Bibel völlig Ernst machen. Darum kommen wir auch an der Entmythologisierung in irgendeiner Form nicht vorbei. Sie wurde übrigens praktisch schon von Luther weithin stillschweigend vollzogen; ja, sie hebt bereits im Neuen Testament selbst an. Es gibt keine besondere «theologische», pneumatische Methode der Auslegung. Die Exegese hat zu fragen: Was steht da? Was hat der Verfasser gemeint? Davon zu trennen ist die Frage: Was sagt das uns heute? Existentialles Verstehen ist keine gesonderte wissenschaftliche Methode neben dem historisch-kritischen Bemühen um den Text; es kann darum auch nicht zu Resultaten führen, die dem geschichtlichen Verständnis entgegengesetzt sind. Es gibt schließlich auch keine besondere «kirchliche» Auslegung; es gibt nur eine richtige oder eine falsche Auslegung

Die historisch-kirchliche Exegese zeigt: Die Bibel, auch das Neue Testament, enthält kein einheitliches dogmatisches System. Es gibt im Neuen Testament nebeneinander verschiedene Christologien, Eschatologien und Gnadenlehren. Darum ist uns schon von der Bibel jeder dogmatische Absolutismus verwehrt. Es bleibt uns also nur der dogmatische Relativismus. Das besagt nicht, daß wir überhaupt keine lehrmäßigen Aussagen machen könnten, daß es überhaupt keine christliche Wahrheit gibt, sondern nur, daß wir uns der Grenzen, des Inadäquaten und Approximativen unserer lehrmäßigen Aussagen stets bewußt bleiben. Das allein kann auch die Forderung eines «dogmenfreien», eines «undogmatischen» Christentums meinen. Dogmatischer Relativismus verlangt weiter nach einem überkonfessionellen Denken. Es befreit uns nicht von der Verantwortung und der Dankbarkeit gegenüber der eigenen Konfession. Aber es begreift, daß das wahre Christentum in keiner der geschichtlich gewordenen Konfessionen restlos verwirklicht ist. Es gibt beträchtliche Gradunterschiede zwischen den Konfessionen; aber eine jede darf sich nur als Weg und nicht als Ziel verstehen. Vor übereilten Unionen ist zu warnen; entscheidend ist vielmehr der Wandel im Denken. Aus dem dogmatischen Relativismus folgt weiter die Forderung der Toleranz. Sie ist das kostlichste Erbe der Aufklärung. Gemeint ist nicht die von manchen katholischen Theologen gepriesene Synthese zwischen allumfassender Liebe und gleichzeitiger absoluter dogmatischer Intoleranz. Unsere Toleranz gründet sich auch nicht nur auf den schönen und richtigen Gedanken, daß Gott selbst tolerant ist, sondern auch auf die Einsicht in die Relativität unseres religiösen Erkennens. Wir dürfen auch in außerchristlichen Religionen nicht nur echte Gottessehnsucht, sondern auch echte Gotteserkenntnis feststellen. Ich denke etwa an die griechische Tragödie oder an chinesische Weisheit. Das Evangelium ist nicht nur der Gegensatz zu aller «Religion», sondern auch positive Erfüllung der Religionsgeschichte. Das geschichtliche Christentum kann auch von anderen Weltanschauungen und Religionen Bereicherung erfahren. Recht und Pflicht der Mission sind nicht aus der «Absolutheit des Christentums» abzuleiten, sondern aus dem «Beweis des Geistes und der

Kraft». Die Aufklärung bekannte sich zu dem Ideal der *humanitas*. Es muß auch von uns bejaht werden. Christsein ist nicht Gegensatz zum Menschsein, sondern seine Erfüllung. Sollen wir unsere großen Klassiker aus unserer christlichen Existenz verbannen? Wir müßten unser Christentum preisgeben, wollten wir es auf seine urchristliche Form festlegen. Das Ringen um die rechte Synthese von *humanitas* und *christianitas* ist uns stets erneut aufgegeben. Die gegenwärtige Krise, ja Katastrophe des *humanum* wird nur durch seine Verbindung mit dem *christianum*, nicht durch eine simple Antithese überwunden.

Die Aufklärung ist heute noch eine Anfrage an das Christentum. Die Parole vom «Ende der Neuzeit» ist gefährlich und irreführend. Die «Moderne» ist durchaus nicht in jeder Beziehung veraltet. Gewiß ist im Atomzeitalter ein Wandel eingetreten. Der Optimismus ist weithin der Lebensangst gewichen, das kritische Denken einem autoritätsgläubigen Dogmatismus, der historische Relativismus einer parteiischen Standortsbejahung, der weltanschauliche Absolutismus der Naturwissenschaft einer stärkeren Selbstbegrenzung. Aber täuschen wir uns nicht! Die Probleme der Aufklärung sind darum weder überwunden noch vergangen. Eine Kirche, die sich ihnen nicht stellt, hat auf die Dauer keine Vollmacht zur Verkündigung. Es wäre verhängnisvoll, wenn sie sich durch die Krise der «Moderne» zu falscher Sicherheit verleiten ließe. Sie soll vor allem nicht aus gewissen geistigen Ermüdungserscheinungen unserer Zeit, die fälschlich zu einem «Wandel der geistigen Situation» aufgebaut werden, für sich Kapital schlagen wollen. Es wird kein Segen darauf ruhen, wenn man aus der weltanschaulichen Not eine christliche Tugend macht. Man kann nicht ungestraft den Nihilismus in den Rang einer natürlichen Theologie erheben. Man kann nicht durch bereitwillige Aufnahme der Dekadenz in Kunst und Literatur die christliche Sache erhöhen. Man sollte nicht durch Propagierung einer falschen Modernität den Rückzug vor den echten Problemen der Moderne modisch tarnen.

2. Der «Liberalismus» ist notwendig, weil ihm ein Erbe aus der Reformation aufgetragen ist. Wir bejahren dankbar das neue Luther-Bild, das in den letzten Jahrzehnten erarbeitet wurde. Wir bekennen uns zu Luthers *theologia crucis*. Luther ist uns nicht mehr der kühne Aufklärer, der Held der subjektiven Gewissensfreiheit, der Vorkämpfer des Deutschtums, sondern schlecht und recht der Zeuge des göttlichen Wortes. Darin hat er selbst seine Bedeutung gesehen, und darin liegt sie auch. Lessing hat Luther sicher nicht richtig verstanden oder wenigstens nur zu einem Teile richtig. Luther ist nicht einfach der Vater des Liberalismus. Die katholische Luther-Darstellung arbeitet zu Unrecht mit dem liberalen Luther-Bild. Luther beruft sich nicht auf das selbstherrliche Gewissen; sein Gewissen war gebunden an Gottes Wort. Das ist zwar nicht Heteronomie, aber auch nicht einfach Autonomie; es meint vielmehr Theonomie.

Diese Erkenntnisse der neueren Luther-Forschung sind ein entschiedener Fortschritt, hinter den wir nicht wieder zurückfallen dürfen. Aber es droht heute die Gefahr der umgekehrten Einseitigkeit. Es besteht auch eine positive Beziehung zwischen Luther und dem Liberalismus. Luthers Denken ist ein Markstein in der Geschichte der menschlichen Freiheit. Für Luther war allerdings nicht sein subjektives Gewissen die letzte Instanz, sondern Gottes Wort. Aber das Wort Gottes setzte er nicht mit einer überlieferten kirchlichen Aus-

legung gleich, sondern mit dem, was sich ihm in angestrengter, redlicher Arbeit am Text als dessen Sinn herausgestellt hatte. Insofern war sein exegetisches Urteil für Luther die letzte Instanz. Er berief sich in Worms neben dem Gewissen auf die Schrift und die hellen Gründe. Das heißt doch wohl: Die Exegese muß «vernünftig» getrieben werden. Es handelt sich also zwar um Theonomie; aber diese Theonomie wird wirksam nicht in der Heteronomie einer unkontrollierbaren Autorität, sondern in der Autonomie einer subjektiven Einsicht in einen objektiven Tatbestand. Luther hat in der Tat seine persönliche Einsicht über das Urteil der Kirche gestellt. Darin liegt auch nach Lortz seine eigentliche Sünde. Luther hat diese Einsicht wohl unter der Leitung des heiligen Geistes — so hoffen wir —, aber zugleich durch ehrliche wissenschaftliche Arbeit gewonnen. Daraus folgt zweierlei für den reformatorischen Grundansatz: 1. Der Primat der Exegese vor der überlieferten kirchlichen Dogmatik und 2. Die Notwendigkeit der wissenschaftlich-kritischen Arbeit als einzigm Weg zu einem theologisch begründeten, «legitimen» Urteil. Mit beidem ist Luther ein Bahnbrecher für das Programm einer kritischen, «liberalen» Theologie geworden. Aber es ist noch ein Drittes zu sagen. 3. Luther ist mit seiner Exegese bereits auf die Grenze des reinen Biblizismus gestoßen. Luther hat die Notwendigkeit eines hermeneutischen Prinzips erkannt. «Apostolisch ist, was Christum treibet.» Wenn seine Gegner die Schrift gegen ihn ins Feld führen, dann ist er gewillt, «*Christum urgere contra scripturam*», dann muß der Geist der Schrift, bzw. das, was Luther als denselben erkannt hat, gegen den Buchstaben der Schrift gesetzt werden. Tatsächlich hat Luther etwa in seiner exegetischen Auseinandersetzung mit Erasmus nach diesem Grundsatz gehandelt. In meinen Untersuchungen über die Johannes- und die Synoptikerauslegung bei Luther habe ich genug Beispiele dafür bringen können. Eben dort konnte ich auch nachweisen, daß Luther bereits entmythologisiert hat. Das reformatorische Prinzip bedeutet also nicht nur Dogmenkritik durch Exegese, sondern auch Bibelkritik durch Exegese. Das Erbe der Reformation wird nur gewahrt, wo an diesen drei Punkten mutig und konsequent weitergearbeitet wird. Dazu ist aber offenbar nur der «Liberalismus» gewillt und befähigt. Die heutige protestantische Orthodoxie denkt im allgemeinen gut tridentinisch; die Schrift ist auszulegen «*in eo sensu, quem tenuit ac tenet sancta mater ecclesia*». Exegetische Erkenntnisse, die nicht in die dogmatische Überlieferung passen, werden einfach nicht akzeptiert. Anstatt sich exakt mit ihnen auseinanderzusetzen, wirft man ihnen etwa weltanschauliche Voreingenommenheit vor. So hat Heimann Sasse Bultmann unter dem Motto «Flucht vor dem Dogma» abzutun versucht, ohne genügend zu bedenken, daß es auch eine Flucht ins Dogma gibt. Wenn nämlich der Primat der Exegese gilt, dann muß sie auch mit allen modernen wissenschaftlichen Hilfsmitteln getrieben werden. Der Liberalismus hat in der Leben-Jesu-Forschung bewiesen, daß er auch gegen seine eigenen Lieblingsmeinungen der Wahrheit die Ehre geben kann. Das allein entspricht reformatorischer Haltung. Die heutige Orthodoxie hält sich zwar an die inhaltliche Lehre der Reformation, negiert aber weithin praktisch den Grundsatz, der zu dieser Lehre geführt hat. Sie hat nicht mehr den Mut zur eigenen Freiheit. Es ist zu befürchten, daß sie Luther heute genau so verurteilen würde, wie das seinerzeit die Kurie getan hat. Aus dieser Lähmung des orthodoxen Protestantismus folgt aber zweierlei:

1. Die Position gegen den vorwärtsdrängenden Katholizismus wird immer schwächer, weil man selbst katholisierend denkt. Wenn das «*sentire cum ecclesia*» zum theologischen Maßstab erhoben wird, dann kann man auf die Dauer nicht bei der Reformation halmachen; dann führt der Weg früher oder später nach Rom. Die katholische Theologie beobachtet diese Entwicklung sehr genau, mit Freude und Hoffnung. Man lese daraufhin einmal die von P. Sartory herausgegebenen *Una-Sancta-Rundbriefe*. Aufschlußreich ist auch das Urteil von Prälat Grosche: «Erst durch Karl Barth ist die protestantische Theologie wieder zu einem möglichen Gesprächspartner geworden.» Mit den Resultaten einer historisch-kritischen Theologie konnte freilich die katholische Dogmatik nichts anfangen. Unsere Stärke gegenüber der katholischen Theologie und unser Ansehen in der gebildeten Welt beruhte aber auf unserer unvoreingenommenen wissenschaftlichen Ehrlichkeit. In diesem Sinne möchte ich die These formulieren: Nur als «Neuprotestantismus» ist der Protestantismus auf die Dauer dem Katholizismus gewachsen, nicht durch eine «kleinkatholische» Lösung, die das Heil der evangelischen Kirche in einer Steigerung der dogmatischen Autorität und des «Amtes» sucht. Man kann die gegenwärtige Entwicklung nur mit ernster Sorge beobachten.

2. Die evangelische Kirche verliert immer mehr die ehrlich Suchenden und problematisch Denkenden, die heute nicht nur unter den sogenannten Gebildeten anzutreffen sind. Darin liegt auch eine ernste Gefahr für den theologischen Nachwuchs: es wäre schlimm, wenn er sich nur noch aus der frommen Mittelmäßigkeit rekrutierte.

Angesichts dieser doppelten Gefahr erwächst dem theologischen «Liberalismus» eine große, verantwortungsvolle Aufgabe in der Gegenwart. Sie erfordert Mut und Vertrauen zu der Kraft der Wahrheit. Denn ohne eine Revision der Überlieferung kann sie nicht durchgeführt werden. Sie wird freilich nicht geleistet durch dogmatische Bilderstürmerei; wohl aber ist ein inneres Umdenken gefordert. Ein doppeltes Erbe des alten Liberalismus ist auch für den «neuen Liberalismus» unaufgebar: Das Ernsthnehmen der historisch-kritischen Wissenschaft und das Ernstnehmen des allgemeinen Wahrheitsbewußtseins, das aus der geistigen Situation der Neuzeit erwachsen ist. Der Protestantismus steht und fällt mit dem Satz: Die Reformation geht weiter. Er wird ringen müssen um die rechte Synthese zwischen dem zentralen Inhalt der reformatorischen Verkündigung, der Botschaft von Kreuz und Gnade, und dem vorwärtsdrängenden reformatorischen Ansatz, dessen Konsequenzen erst im Neuprotestantismus sichtbar wurden. Der Protestantismus hat die Aufgabe, die Gestalt eines Christentums zu verwirklichen, in dem man fromm und frei zugleich sein kann.

W. von Loewenich

Zum Verständnis der Lehre vom werdenden Gott¹

Der befreimliche und doch immer wieder von großen Weisen aus gesprochene Gedanke, daß die Gottheit nicht vollendet und unveränderlich

¹ Vor zwei Jahren hat Walter Robert Corti in der Arbeitsgemeinschaft schweizerischer Pfarrer einen Vortrag gehalten unter dem Titel: «Das theogonische Denken Schellings». Die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft haben als Vorbereitung auf den Vortrag und das Gespräch mit Corti den folgenden Aufsatz erhalten.

sei, sondern sich entfalte, sich entwickle, wachse und reife in ungeheuren, qualvollen Prozessen, daß ferner der Mensch innerhalb dieser Prozesse eine bestimmte wichtige Stelle zu versehen habe — dieser Gedanke wird zugänglicher, sobald wir die Wege betrachten, auf welchen die Denker in ihm hereingekommen sind. Drei dieser Wege, welche in den Gedanken vom werdenden Gott münden, sollen zu einem besseren Verständnis dieses Gedankens hier ganz kurz gezeichnet werden.

1. *Die Theodizeefrage*. Angesichts des Übels und des Bösen in der Welt fällt es dem Menschen schwer, an Gottes Allgütigkeit und Allmacht zugleich zu glauben. Wäre Gott allgütig und allmächtig zugleich (so muß der Mensch denken), dann könnte er nicht so viel Leiden und Bosheit dulden, ohne kraft seiner Allmacht beides wieder aufzuheben und auszugleichen; oder vielmehr müßte er von vorneherein *malum morale et naturale* verhindern, beides höchstens am Rande als dunklen Grenzfall auftauchen lassen, von dem sich die im übrigen ganz von Güte durchwaltete Welt abhöbe. Will man darum annehmen, daß Gott allmächtig, ja daß er der allwirksame Verursacher aller Dinge (auch des *malum*) sei, so kann man ihn nicht zugleich für allgütig halten. Will ich dagegen daran festhalten, daß Gott ganz gütig sei, so kann ich aus demselben Grunde nicht mehr zugleich an seine Allmacht glauben. Denn Übel und Böses sind nicht wegzuleugnen. Ich kann sie aber einem durchaus gütigen Gottes nicht zuschreiben und muß daher annehmen, daß dieser Gott (wenn durchgehend gütig) in seiner Macht eingeschränkt sei durch eine andere, böse Macht, die das Übel und das Böse in die Welt bringt. Aus dieser Unvereinbarkeit von Allgütigkeit Gottes einerseits, Allmacht und Allwirksamkeit Gottes anderseits springt die Theodizeefrage heraus, welche auch auf folgenden kurzen Wortlaut gebracht werden kann: Was ist Gott für ein Gott, wenn es in seiner Welt das Übel und das Böse geben kann? — Die Lehre vom werdenden Gott ist nun zunächst als Antwort auf die Theodizeefrage zu verstehen. Doch wird die Bedeutung dieser Antwort erst deutlich, wenn man sich auch zwei andere Arten, auf die Theodizeefrage zu antworten, vergegenwärtigt:

A. *Die Seinspyramide*. Die Theodizeefrage hat früh schon fromme Menschen dazu geführt, zu sagen: «Wir glauben an Gottes Allgütigkeit und Allmacht: wir lassen uns diesen Glauben nicht rauben; wir können ohne diesen Glauben nicht leben. Würden wir diesen Glauben verlassen, so würden wir zugleich den geistigen Boden unter unseren Füßen verlieren und uns der Gotteslästerung schuldig machen. Nein, Gott ist und bleibt allmächtig und auch allgütig — das Böse und das Übel aber ist im Grunde nur Schein, ist nichts! Da Gott doch allgütig und allmächtig ist, kann es das Böse und das Übel gar nicht gegeben!» Ähnlich dachte Augustin und stützte seine Gedanken durch die neu-platonische Lehre von den Seinsintensitäten: Gleich einer Eigenschaft — rot, röter, am rötesten — so kann auch «seiend» gesteigert werden: seiend, seieder, am seiendsten. Das seiendste Seiende nun ist die Gottheit selber. Sie steht gleichsam an der Spitze der Komparationspyramide alles Seienden, und von ihr aus fällt die Seinsintensität allseitig ab bis hinunter in die Nacht des Nicht-seienden. Alles nun, was ist, das ist als Seiendes auch gut, denn Sein und Gutein ist dasselbe. Das Böse aber und das Übel sind nicht, sie «bestehen» nur aus dem Fehlen des Guten, d. i. des Seins. Das Böse ist an sich nichts, sondern nur

Mangel an Gute, so wie die Lüge Mangel an Wahrheit, das Häßliche Mangel an Schönheit. (Augustin, z. B. *De beata vita*, drittes Gespräch.) Da nun aber das Böse nicht ist, braucht Gott dafür auch nicht gerechtfertigt zu werden und die Theodizeefrage wird gegenstandslos. — Diese Art, mit der Theodizeefrage fertig zu werden, betreibt heute die sogenannte Christliche Wissenschaft, welche teilweise als ein grobes Stück von popularisiertem Neuplatonismus aufgefaßt werden kann.

B. *Der metaphysische Dualismus und Pluralismus, die Zwei- und Vielgötterei.* Die Notwendigkeit, eine Gottheit für das in ihrer Welt geschehende Übel und Böse zu rechtfertigen, fällt ebenso dahin, wenn nicht ein einziger Gott, sondern wenigstens zwei Götter angenommen werden, nämlich ein böser und ein guter, die sich gegenseitig von jeher bekämpften und immer bekämpfen werden. Grundsätzlich der gleiche Wegfall des Theodizeeproblems geschieht, wenn statt zweien eine höhere Anzahl von Göttern und Gewalten gegeneinander kämpfen, ohne daß eine übergeordnete Gottheit angenommen wird, die den Kampf zuläßt oder verursacht. Dabei ist Ditheismus bzw. Polytheismus wohl eine mythologische Form des metaphysischen Dualismus, bzw. Pluralismus, der alles Sciente auf zwei bzw. mehrere «principia» zurückführt.

C. *Die innergöttlichen Entwicklungen.* Schließlich findet die Theodizee-problematik also ihre Auflösung auch durch die Lehre vom werdenden Gott und von seinen inneren Entwicklungen. Wenn Allgütigkeit und Vollendung nicht als in Gott schon verwirklicht, sondern erst als Ziel der Gottheit selber angesehen werden, dann ist auch verstehbar, daß es in Gottes Welt das Böse und das Übel geben kann. Beim Versuche, anhand der Welt den in, hinter oder über ihr verborgenen Gott zu denken, kamen manche Dichter und Denker dazu, diese Lehre zu befürworten. Sollte man denn nicht vom Werk auf den Schöpfer, von der Wirkung auf die Ursache, vom Fluß auf die Quelle schließen dürfen? In derselben Natur und Menschenwelt findet sich Herrliches und Grauenvolles, Sinnvolles und Sinnloses, Gutes und Böses. Dasselbe Geheimnis verbirgt den Ursprung beider Elemente. Und alles, was über diesen Ursprung gesagt werden kann, ist, daß er eben diese beiden Elemente aus sich hervorschickt und darum wohl auch als innere Widersprüche in sich bewegt. Der Mensch aber ist der Ort, in welchem die Widersprüchlichkeit des Ursprungs und Quellgrundes bewußt wird, welcher diese Widersprüchlichkeit als Abbild oder Mikrokosmos des göttlichen Makrokosmos selber in sich trägt und welcher — ein Weltverbesserer von Geburt — sich verpflichtet weiß, den innergöttlichen Streit auszutragen und zu schlichten. Freilich stellt sich hier jeweils die Frage, woher des näheren der Mensch das Recht nehme, sich als den einzigen Ort in der Gottheit zu betrachten, an welchem deren Streit ausgetragen werde; ob nicht Vermessenheit darin liege, daß der Mensch seinem Tun und Lassen gottheitliche Tragweite zuschreibt.

Vergleichen wir diese drei Arten, auf die Theodizeefrage zu antworten, dann steht unter ihnen wohl die Seinspyramide am ungünstigsten da, weil sie die Wegleitung eines mächtigen Teiles der Wirklichkeit verlangt. Die Auto-suggestion spielt bei dieser Lösung eine große Rolle, wie man in der Christian Science beobachten kann: Es gelingt da wohl vielen Menschen, sich einzureden, weil Gott allgütig und allmächtig sei, könne es Übel und Böses nicht geben, dieses bestehe nur darin, daß man unrichtig denke, d. h. Gottes

Allgüt und Allmacht nicht in Rechnung stelle; es gelingt so vielen Menschen, für Jahre der Angst zu entfliehen (um Flucht aus der Angst handelt es sich ja) — aber vor Beinbrüchen und vor dem Tode wie auch vor Erdbeben und Blitzschlägen versagt Autosuggestion. Ebensowenig kann das *maliūm morale*, die Bosheit, dadurch aus der Welt geschafft werden, daß man es als nicht-seiend auffasst und als seiend nur das Gute gelten lässt. Die Frage bleibt stehne, was denn Gott für ein Gott sei, wenn es das Böse und das Übel in seiner Welt gebe.

Der Dualismus und Pluralismus, der Gut und Böse in der Welt auf zwei gleicherweise ewige Götter verteilt, bzw. das Böse aus der Friktion zahlreicher Mächte erklärt, nimmt zwar die Welt, wie sie ist, und leugnet daran nichts weg. Aber eines der dem menschlichen Geist wesentlichsten Postulate bleibt dabei ganz unberücksichtigt: das Postulat eines Umgreifenden, worin sich alle Gegensätze schließlich finden und woraus sie verstehbar würden. Diesem Postulate gibt einzlig die dritte Lösung nach, welche als Antwort auf die Theodizeefrage die Lehre vom werdenden Gott bietet.

2. *Die fundamentalontologische Frage.* «Sage des Seienden», so kann das griechische Wort *Ontologia* übersetzt werden. Bevor es aber zur Aussage über Seiendes kommt, zweit sich schon die Frage nach diesem in die beiden Fragen, OB etwas sei und WAS es sei. Viele Denker eilen, sobald feststeht, DASS etwas ist, rasch weiter zur Frage, WAS denn dies sei. Über das DASS läßt sich wenig sagen, wogegen sich das WAS ausführlich beschreiben läßt. Aber nun gibt es doch immer wieder Philosophen, welche bei dem DASS verweilen müssen: Wenn man von etwas bloß weiß, DASS es ist — was weiß man dann? Ist das bloße Sein, das von etwas ausgesagt wird, nur eine Denk- und (nur sehr bedingterweise) auch eine ErkenntnisFORM (Rickert)? Oder ist das Sein alles Seienden gerade über Form und Inhalt hinaus der geheimnisvolle Grund und Abgrund, der an uns den Anspruch stellt, daß wir ihn endlich denken, ihn denkend unterscheiden von allem bloß Seienden als das Sein selber (Heidegger)? Heideggers letzte größere Arbeit trägt den Titel «Was heißt denken?». Doch bietet das Buch weder eine psychologische Beschreibung des Denkvorganges noch eine Begriffsbestimmung des Denkens, sondern die Titelfrage verwandelt sich Heidegger unter der Hand und bekommt den Sinn: Was heißt uns, was befiehlt uns zu denken? Was gibt uns zu denken? Antwort: Es ist das Sein selber, jener Grund und Abgrund, der uns zu denken gibt, der sich selber dem Menschen überantwortet, um von ihm gedacht zu werden; das Sein selber heißt den Menschen denken. Heidegger verlangt, daß wir die «ontologische Differenz» vollziehen, d. h. die Unterscheidung zwischen Seiendem und Sein selber einhalten und über alles Seiende hinaus in das Sein selber hinein fragen, welches Fragen Fundamentalontologie heißt. Zwei Züge von Heideggers denkerischem Weg sind uns hier besonders wichtig -- zwei Züge, die bei ähnlichen Denkern der Vergangenheit wiederkehren.

A. *Das Sein ist das Eine.* Die Frage nach dem Sein selber (im Unterschied von allem bloß Seienden) kann durch keine gegenständlichen Bestimmungen beantwortet werden. Auf die Frage: «Wie steht es mit dem Sein selber?», kann nicht gesagt werden: Das Sein ist dies oder das, ist so oder anders . . . Denn durch solche Bestimmungen würde das Sein sogleich als ein Seiendes gefaßt, zu einem Seienden degradiert und die ontologische Differenz

rückgängig gemacht. Das Sein selber darf auch nicht etwa als Vielheit gedacht werden, denn auch so hätte sich wiederum Gegenständlichkeit eingeschlichen. Im Gegenteil ist das Sein das Eine. Doch nun auch wieder nicht so, daß zu dem Einen ein Anderes stehen könnte. Das Sein ist «Eins und Alles», wie die uralte Formel lautet. Das Sein ist auch nicht etwa die Eins in der Zahlenskala, welcher über- und unterhalb andere Zahlen folgen. Auch die Zahlen sind nicht, wie die Pythagoreer wohl dachten, das Sein selber, sondern erst Seiendes, so sehr die Wiederkehr der Eins in allen anderen Zahlen als Bild gebraucht werden mag dafür, daß das Sein selber eben das Sein jedes Seienden ist. Das Sein selber ist das All-eine, zu welchem es außer ihm kein Anderes gibt.

B. *Das Sein «ereignet» alles Seiende*. Fragen wir, in welchem Verhältnis denn das all-eine Sein zum Seienden stehe, so antwortet Heidegger: Das Seiende wird vom Sein selber «ereignet», und die Ereignisse bilden insgesamt die ungeheure «Seinsgeschichte».

Heidegger scheint in gewissen Formulierungen manchmal areligiös, atheologisch und sogar von Zeit zu Zeit antichristlich. Der Grund dafür liegt in dem Vorwurf, den er gegen alle Theologen wie gegen die meisten Philosophen seit der klassischen griechischen Philosophie liegt — die Vorsokratiker nimmt er aus —, dem Vorwurf, daß die ontologische Differenz nirgends vollzogen, daß das Sein selber vergessen worden sei. Nach der Zeit der Vorsokratiker bis auf seine eigene Philosophie habe Seinsvergessenheit geherrscht. Man habe Seiendes als Höchstes verehrt und das Sein vergessen. Die ungeheuren politischen Katastrophen unserer Epoche deutet Heidegger als Ereignisse des Seins selber, welches sich den seinsvergessenen Menschen ins Denken rufe. Man möchte freilich doch Heideggers Vorwurf einschränken mit dem Hinweis auf die Mystik etwa eines Eriugena oder Eckehart. Warum mußte Eckehart über den dreieinigen Gott in die Wüste der Gottheit emporsteigen? Erst die Gottheit war ihm «überseiend», während der dreieinige Gott, der nach dem kirchlichen Dogma zuhöchst stand, immer noch seiend war. In einer Gleichheit, die bis in die Terminologie hineingeht, ist Eckehart einig mit Heidegger in der Ablehnung jeder Gegenständlichkeit. Gott ist für Eckhart das «überseiende Nichts», das Nicht etwas, dem keine gegenständliche Bestimmung zukommen kann. Heideggers Ablehnung alles Theologischen, Religiösen, Christlichen ist eine heimliche negative Theologie, ist sachlich einig mit Eckeharts Drang, über Gott hinaus in die Wüste der Gottheit zu kommen. Dem Anspruch und Drang zur Ungegenständlichkeit genügt einzig das All-eine, die Wüste, das reine Nicht-etwas, während auch die Heilige Dreifaltigkeit immer noch der Gegenständlichkeit zu nahe scheint. Die Brücke von dem All-einen zu dem Vielen der Erscheinungswelt bildet in Eckeharts deutschen Schriften ein Emanatismus, der wohl auch in Heideggers Begriff des «Ereignens» steckt. Nur daß bei Heidegger die platonische Urbild-Abbild-Lehre und der neuplatonische Stufenbau der Seinsintensitäten fehlt, ja bekämpft wird. Das Sein ist überall es selber und nicht in «Verdünningen» oder Abbildern sich gebend. Es werden so dennoch von der Eckehartischen Mystik wie von der Fundamentalontologie Heideggers zwei (intellektuale) Notwendigkeiten erfüllt: Das von allem Seienden unterschiedene Sein selber wird, wenigstens in der Intention, gedacht, und es wird dann wiederum vereinigt mit der Vielheit der seienden Welt. Bei dieser Vereinigung

aber gerät diesen Denkern das All-eine, das Sein selber in ungeheure eruptive Bewegung, die Bewegung des Seienden wird schließlich doch zur Bewegung des Seins selber, wird verstanden als Ereignis der Seinsgeschichte. Heideggers Seinsgeschichte ist die Geschichte der werdenden Gottheit.

3. *Ethische Gedankengänge*. Außer der Theodizeefrage und dem mystisch-ontologischen Weg zum Verständnis der Lehre vom werdenden Gott gilt es, will man diese Lehre verstehen, auch die Vorteile zu beachten, welche sie der Ethik bietet: Diese Vorteile kann man ebensowohl bei den früheren Mystikern Eriugena und Eckehart wie bei dem modernen Martin Heidegger beobachten. Auch die Dichter, etwa Rainer Maria Rilke oder der Neugriechische Kazantzakis, zeigen uns ein ethisches Denken und Leben, das von der Lehre des werdenden Gottes her bestimmt ist. Es seien drei Kennzeichen dieser Ethik genannt.

A. *Die Verantwortung*. Es kann grundsätzlich schwer eine andere Ethik geben, welche die Verantwortung des Menschen mehr betont, als eben die aus der Lehre vom werdenden Gotte sich ergebende Ethik. Zur Lehre vom werdenden Gott, wie wir sie hier betrachtet haben, gehört ja, daß Gott in all den Entwicklungen der Welt sich entwickelt und wird. Innerhalb der Weltentwicklung nimmt nun der Mensch eine ganz besondere Stelle ein, indem er allein von allen Wesen um diese Entwicklungen weiß und danach strebt, ihnen Sinn zu geben. Einzig im Menschen finden wir auch so etwas wie eine — wenn schon beschränkte — Freiheit der Entscheidung. Und alle Entscheidungen nun, welche der Mensch trifft, sind nach jener Lehre innergöttliche Entscheidungen, haben gottheitliche Tragweite. Heideggerisch ausgesprochen: Das Sein selber überantwortet sich dem Menschen, er soll sein Hirte sein, er soll ihm in seiner Sprache und in seinem Denken Wohnung schaffen . . . Die Affinität zu Hegels Lehre, wonach der absolute Geist im Menschen zu seinem Selbstbewußtsein komme, ist deutlich. Durch das Bild, das sich Hegel und Heidegger vom geschichtlichen Prozeß dieses Bewußtwerdens machen, unterscheiden sich beide Denker freilich scharf, wovon hier nicht näher die Rede sein kann. Jedenfalls aber entsteht auf die beschriebene Weise bei denjenigen Denkern, welche die Lehre vom werdenden Gotte mitdenken, eine Ethik der gewaltigsten Verantwortung, einer Verantwortung nicht allein VOR, sondern geradezu FÜR die Gottheit und den Weg ihrer Entwicklungen. Der Mensch soll an Gott bauen, sagt Rilke, er soll an seiner Reifung mithelfen. Zwar gilt: «Auch wenn wir nicht wollen: Gott reift.» Aber wenn der Mensch den ihm von der Gottheit oder dem Sein selber zugemuteten Auftrag, an der Reifung Gottes zu arbeiten, ausschläge, dann würde, wenigstens diesem Geschlecht, das furchtbarste Gericht drohen. Aus sich selber heraus hat zwar die Gottheit auch dieses Geschlecht geschickt, sich selber entgegen und sich selber zu Hilfe. Ist aber dies Geschlecht untauglich, der Gottheit die Hilfe zu leisten und die Verantwortung zu übernehmen, zu der die Gottheit es aus ihr selber heraus entließ — dann könnte die Gottheit dieses Geschlecht vernichten und den Auftrag einem anderen, kommenden erteilen. So gewaltig, ja so bedrohlich ist das Gewicht der Verantwortung, welche in der Ethik, die zur Lehre vom werdenden Gott gehört, dem Menschen auferlegt und zugemutet wird. Nicht zu vergessen ist diejenige Seite solcher Verantwortlichkeit, welche dem Mitmenschen zuge-

wandt ist und den Einzelnen mit dem Anderen verbindet. Wo alles Tun und Lassen ein innergöttliches ist, wo Ich und Du Glieder am Einen Gottesleibe sind, da sind wir untereinander Brüder und vom einen Gottesblute durchflossen. Wo der Einzelne zur Bewußtheit seiner innergöttlichen Stelle und Aufgabe gelangt, wo damit im Einzelnen Gott zu sich selber kommt, da wird dieser Einzelne zunächst zwar in unerhörter Weise einsam: er muß die Einsamkeit des Wachenden erleiden, um den rings noch alles schläft. Im einsamen wachen Bewußtsein leuchtet ein Licht, während rings die Gottheit noch dunkel und unbewußt scheint. Wo aber ein zweites und mehrere Lichter aufleuchten, wo dieselbe Bewußtseinshöhe von mehreren Menschen erreicht wird, da kann unter solchen eine Gemeinschaft entstehen, wie sie enger nicht denkbar ist. Es können solche Menschen nie vergessen, wo sie einander begegnen: Wir sind Glieder Eines göttlichen Leibes und durch diesen verbunden; der erwachte Gott begegnet dem erwachten Gotte selber, sich selber, wenn wir uns begegnen und zwischen uns gilt «ich bin du und du bist ich». Volle Entfaltung und Wachheit der Individualität und mystische Einung fallen hier zusammen. — Doch ist der in solcher Weise wache Mensch nicht allein mit seinen wachen Brüdern eng verbunden, sondern auch mit den Schlafenden, ja mit aller Kreatur überhaupt, die ja, wie er, Glied am göttlichen Leibe ist. Die Schlafenden sind den Erwachten anvertraut, bis auch sie wache, selbständige Gottesglieder werden. Dieses Anvertraut-Sein kann freilich sonderbare Formen annehmen. So waren, von da her gesehen, dem Sokrates auch seine Feinde und Henker anvertraut bis zuletzt; so waren auch Jesus die Richter, Henker und Schächer anvertraut; so waren christlichen, sufistischen und anderen Märtyrern ihre Verfolger und Peiniger anvertraut.

B. *Die Autonomie*. Da die Lehre vom werdenden Gott, wie wir sie bisher betrachtet haben, ein ganz eindeutiger Monismus ist, gibt es in ihr, sobald das über die Bedeutung der Verantwortung Gesagte eingesehen und vollzogen ist, keine Möglichkeit mehr, in irgendeine Heteronomie auszuweichen. Zwar wird der Anspruch zum sittlichen, d. h. die Gottheit reifenden Denken und Tun von der Gottheit selber an den Menschen gestellt. Die Gottheit ist wohl die sittlich gebietende Instanz. Allein, diese Instanz tritt als Instanz einzig im Innern des Menschen selber, in seinem Denken auf. Hier allein wird sie bewußt und spricht, nirgends sonst. Und zwischen dem Sprechen der Instanz und dem Sein des Menschen besteht keine Differenz, sondern Identität: Der Mensch IST in seinem Wesen das Sprechen der Instanz, d. h. Gottes oder des Seins selber. Der Mensch ist das Organ der Gottheit, welchem sie den Auftrag erteilt, in allem seinem Denken, Tun und Lassen au ihr selber zu arbeiten. Im Menschen liegt die Identität von beauftragender Instanz und Beauftragtem. Nicht nur gibt es darum kaum einen Boden für die Ethik, auf welchem mehr die Verantwortung betont würde, als die Lehre vom werdenden Gott, sondern es wird in diesem Boden auch, wie kaum sonstwo, die sittliche Autonomie des Menschen verwurzelt gefunden. Ist freilich das innere Gesetz in der Beauftragung einmal erlebt und gedacht, dann wird der Mensch auch rings um sich das «Seufzen der Kreatur» vernehmen, und es wird ihm alles und jedes zum göttlichen Auftrag — göttlich in dem dreifachen Sinne, daß sowohl der Beauftragende, wie das dem Beauftragten Überantwortete, wie auch der Beauftragte und Verantwortliche selber zur Gottheit gehört, ja diese wesentlich IST.

C. Die Sinngebung. Im Wesen einer solchen Ethik liegt eine mächtige sinngebende Kraft. Es gibt todkranke, leidende Menschen, denen der Gedanke, daß sie in der Art und Weise, wie sie ihr Leiden tragen, der Gottheit helfen, die Gottheit reifen können, Kraft, Mut, ja Fröhlichkeit zum Leiden verschafft. Es gibt, wo die Lehre vom werdenden Gott und der Bedeutung des Menschen in dessen Werden bejaht wird, kaum mehr etwas, das der Sinngebung entgehen würde. Übel und Böses sind innergöttliche Strömungen, und indem wir sie bekämpfen und verwandeln, helfen wir der Gottheit. Gehen wir dabei selber zugrunde, so ist es die Gottheit selber, der wir uns opfern, vielmehr: die uns, die wir zu ihr gehören, sich selber opfert und in sich selber zurücknimmt. Vielleicht ist die sinngebende Kraft dieses Gedankens das Größte und Bedeutsamste an ihm.

Diese Ausführungen möchten dazu dienen, ohne Bezug auf den umstrittenen Schelling, die Lehre von der Theogonie etwas verstehbarer zu machen. Nicht verschweigen wollen wir, daß die theogonischen Gedanken uns nur als Deutung alles Seins und Sollens erscheinen, als eine Deutung freilich, die für uns bewegende Arbeitshypothese sein kann.

Jakob Amstutz

Probe aufs Exempel

(Zu einem Predigtband von Fritz Buri)

Fritz Buri hat uns im Lauf des vergangenen Jahres mit dem ersten Band einer Dogmatik überrascht, den die wenigsten unter uns schon wirklich verdaut haben werden. Der gescheiteste unter uns Basler freisinnigen Theologen erklärte ein halbes Jahr nachdem er mit der Lektüre des Bandes begonnen, daß ihn die Sache immer mehr zu beschäftigen beginne. Andere in andern Gegenden unseres Landes, über deren Gescheitheit ich damit nichts gesagt haben will, glaubten allerdings, mit und ohne Lektüre, rascher damit fertig zu sein. Es ist offenbar, daß die noch übriggebliebenen liberalen Pfarrer große Mühe mit dieser neuen anspruchsvollen Arbeit haben. Wir haben eben keine Übung mehr in eigentlich systematischer Arbeit. Wir hätten in den letzten Jahrzehnten ja Barth und andere, sicher nicht «Freisinnige», ausdauernd studieren müssen, um wirklich noch «drin» zu sein. So langt es vorläufig Buris Dogmatik gegenüber zu nicht viel mehr als ein paar «ersten Eindrücken». Die am meisten gehörten offensichtlich einen merkwürdigen inneren Widerspruch. Man sagt nämlich: Das ist mir zu kompliziert und zu «philosophisch» und dann gleich darauf, trotzdem man doch wissen sollte, daß philosophisches Denken bei den heute tonangebenden Theologen keineswegs hoch im Kurs steht: das ist mir zu «positiv».

Da erweist es sich nun doch als ein Glück, daß Fritz Buri auch Pfarrer ist. Er hat mit seiner werdenden Dogmatik im Kopf und im Herzen Sonntag für Sonntag auf die Kanzel gehen müssen, um dort nichts anderes zu tun, als was uns und den meisten Lesern der «Umschau» auch aufgetragen ist, nämlich zu verkündigen. Wenn man jetzt die Essenz zweier in seiner Gemeinde vorgetragener Predigtreihen gleichzeitig mit der Dogmatik lesen kann, bekommt man eine sehr praktische Hilfe, näher nicht nur an diese selbst heranzukommen, sondern auch einigermaßen abzuschätzen, was mit ihrer Hilfe

für Verkündigung herauskommen kann. Die «Meditationen über das erste und letzte Buch der Bibel» sind unter dem Titel «Das lebendige Wort» soeben in der noch kleinen, aber substantiellen «Reihe Predigtbuch» des Evang. Verlages Herbert Reich, Hamburg-Bergstedt erschienen.

Ich muß nun allerdings sagen, daß es mir leid tut, diese knappen Predigt-Digests (es handelt sich nicht um die gesprochenen Reden, sondern um die Wiedergabe der maschinengeschriebenen Vervielfältigungen, die dem Predighörer zu St. Alban jeweils «als Gedächtnissstütze und als Hilfsmittel zu nochmaligem Meditieren» mitgegeben werden) zu rezensorischem Behuf in wenigen Tagen durchgelesen zu haben. Man sollte sie entschieden nicht so lesen müssen. Jede der etwa zweieinhalb Seiten ist zusammen mit ihrem Text voll und genug für mindestens einen modernen Zwanzigstundentag. Man sollte sie in die stillste, klarste, gesammelteste halbe Stunde des Tages hineinkommen lassen. Dort sind sie an ihrem ersten und einzigen rechten Ort, und zwar nicht nur im Leben «gewöhnlicher Laien», sondern erst recht in dem von uns «Fachleuten» und Auch-Predigern.

Aber sei denn in Gottes Namen auch rezensiert! Zuerst: Das ist nun sicher nicht eine «komplizierte» Botschaft, hier riecht es auf keiner Seite nach «Literatur» oder nach «Philosophie». Hier weist sich einer über «Modernität» und «Aufgeschlossenheit» nicht dadurch aus, daß er Dichter und Philosophen auf predigtschmückende Zitate hin geplündert hat. Hier gibt es zunächst nur *einen* Text, nämlich das Wort der Bibel, und zwar ausgerechnet so schwere, reiche, farbige und kindliche Worte wie die der Genesis und der Apokalypse. Diese werden vorerst einfach abgehört, Satz für Satz, Bild um Bild, auch die «mythischsten» im Alten, auch die «phantastischsten» und «blutigsten» im Neuen Testament. Man begreift allerdings rasch, daß solch einfaches Hören, so schlichtes Zur-Kenntnis-Nehmen «positiv» wirkt: Man sieht, daß Buri tatsächlich entschlossen ist, sich den jeweils an der Reihe befindlichen Text jetzt wirklich als ersten Gegenstand seiner Erkenntnis vorgegeben sein zu lassen. Er hat kein Aperçu gehabt, daraus ein erbauliches Feuilleton gemacht und inzwischen glücklich auch einen passenden Text gefunden. Er hat die Bibel aufgeschlagen, liest daraus ein Stück und versucht jetzt zu sehen, was da steht, wobei er offenbar in aller Unbefangenheit und Sorgfalt mitbedenkt, was andere vor ihm an der Stelle gesehen haben. Das wäre eigentlich die erste schlichte Pflicht unseres Handwerks: «dieses sich ein Stück der Schrift nun einmal Vorgegeben-Sein-Lassen und es genau ansehen. Diese Positivität gehört nun doch wohl ganz schlicht zur Arbeitsweise eines Verbi Divini Minister. Das Wort der Bibel verdiente doch eigentlich zunächst auch einmal die disziplinierte, sachliche und ausdauernde Aufmerksamkeit, die heute etwa Emil Staiger einem Stück Hölderlins oder Mörickes, Walter F. Otto dem Schild des Achilleus oder Adolf Portmann der Gestalt eines Kopffüßlers oder eines Zebras entgegenzubringen vermögen. Durchaus entsprechender Art ist das, was man die leibliche Positivität Buris nennen könnte. Sie hat hier wie dort das Imponierende und Überzeugende der Haltung eines Mannes, der erkennen wollend bei seiner Sache ist.

Es ist nun allerdings nicht umsonst, daß «positiv» unter Theologen noch einen anderen, bedenklichen Klang gewonnen hat. Es ist ja so, daß Christen in eben solcher Positivität dem Gegenstand ihres Textes zugewandt auf die Begegnung mit Einem hoffen, der selber niemals ihr Gegenstand sein kann,

der sich aber der Gegenständlichkeit des Textes so zu bedienen vermag, daß sie bezeugen, es jetzt mit Gott zu tun zu haben. Wer nicht auch in dieser Hoffnung die Bibel lesen würde, der läse sie nicht in der Gemeinschaft des Volkes, das zu ihr und zu dem sie gehört, der wäre also bei seinem Lesen und Hören noch einmal nicht wirklich bei der Sache. Aber hier nun bei welcher Sache? Hier nun doch eben nicht mehr bei seiner eigenen Sache, hier eben nicht mehr mehr vor einem Gegenstand, auf den er selber «positiv» seine Hand zu legen vermöchte; jetzt nämlich vor Gott, jetzt angesprochen von einem «Wort», das auf eine Weise «lebendig», d. h. aktiv und aktivierend, strafend und helfend, tötend und erweckend, verletzend und heilend zu werden beginnt, dem anders als gehorchend nur noch auszuweichen, nicht aber wirklich zu antworten ist. Eben das passiert, sehr kurz und ungeheuer geballt, aber immer wieder, ich glaube schon irgendwie in jeder einzelnen dieser Meditationen, und das über Texten, denen man dergleichen nie oder kaum zugemutet hat.

Man antwortet nicht im eigentlichen und zuerst geforderten Sinne auf diese Meditationen zu Kain und zur Arche, zu Abrahams sichtbaren und unsichtbaren Opfern, zum erhöhten «König ohne Land» und zum Lamm, das geschlachtet ein siegender Löwe ist, indem man diese Überlegungen anstellt. Man befindet sich damit schon in einer sekundären, reflektiven Bewegung, auf dem Weg ins Rückwärtige; man nähert sich nun eben jener Dogmatik, für welche diese Predigten auch eine Probe aufs Exempel sind. Aber diese Bewegung ergibt sich notwendig für jeden, der mitverantwortlich an heutigem Verkündern diese Seiten liest. So wenig auf ihnen auch nur das leiseste Dogmatisieren verspürt wird, so sehr da alles ganz klar, einfach und menschlich vernehmbar einherkommt, so deutlich ist auch, daß so volles und ruhiges Ernstnehmen des biblischen Wortes bei so entschieden festgehaltener Hoffnung, daß durch es hindurch wirklich Gott und nicht wieder irgendeine eigene kirchliche oder religiöse «Positivität» zum Zuge kommt, ganz unmöglich wäre ohne den Ernst, die Gründlichkeit und die Zucht der dogmatischen Arbeit, die dahinter steht.

Ich bin heute noch weit hinter denen zurück, die meinen, mit der «Dogmatik als Selbstverständnis des christlichen Glaubens» bereits fertig zu sein. Aber das sehe ich doch an diesem Büchlein zum ersten und letzten Buche der Bibel sehr deutlich. Hier wird neben vielem anderen jetzt nicht zur Sprache Stehenden wieder ein Weg gezeigt und in der Tat gebahnt, auf dem es möglich wird, weite, dem heutigen Menschen längst verloren gegangene Teile der Bibel ganz neu zurückzugewinnen. Wie kostbar sie eigentlich sind, welchen Verlust, welche Verarmung es bedeutete, daß Bücher vom Charakter der Genesis und der Offenbarung mehr und mehr aus dem Programm «freisinniger» Verkündigung verschwanden, das merkt man erst jetzt. Wir werden in Zukunft auch die Sagen und Mythen der Bibel nicht mehr den tiefenpsychologischen Gnostikern zu zweifelhaftem Gebrauche wehrlos überlassen müssen. Wir werden dafür in neuem Ernstnehmen auch dieser Seiten der Bibel neu an die Seite jener treten dürfen, die in einer längst nicht mehr möglichen «Positivität» immerhin durch alles hindurch an ihnen festgehalten haben, gewiß erst recht im Glauben kritisch, doch aber auch durch ihr Aushalten im Glauben beschämt, auf jeden Fall helfend.

Max Frischknecht

Bücherschau

Eugène Ménégoz, L'homme et la foi. Textes choisis par Georges Marchal et Henry Babel. Librairie Fischbacher, Paris, 200 S.

Gaston Frommel, Pages choisies. Labor et fides, Genève, 287 S.

L'Athéisme contemporain, E. Mauris, H. H. Schrey, P.-H. Simon, G. Marcel, P. Bonnard. Labor et fides, Genève, 103 S.

Ménégoz (1838—1921) und Frommel (1862—1906) waren von Geburt beide Elsässer. Ménégoz war seit 1877 Inhaber des Lehrstuhls für lutherische Theologie an der protestantischen Fakultät von Paris, Frommel seit 1894 Theologieprofessor in Genf. Als Mitarbeiter Auguste Sabatiers war Ménégoz einer der Führer des Symbolofideismus, einer Art Parallelerscheinung zur Ritschlischen Schule auf französischem Boden. Frommel dagegen kann man mit der Erfahrungstheologie der damaligen Erlanger in Parallele setzen. Bei beiden handelt es sich also um Vertreter einer ausgesprochen dem 19. Jahrhundert entstammenden Theologie. Um so mehr mag erstaunen, daß aus ihrem umfangreichen Schrifttum heute zwei Anthologien vorgelegt werden — und zwar unter dem Gesichtspunkt der heutigen Bedeutung dieser Theologen für eine breitere Öffentlichkeit.

Die aus Ménégoz' Schriften getroffene Auswahl kürzerer Abschnitte ist zusammengestellt unter den Titeln: *La critique et l'histoire*, *Les miracles*, *La vie et la personne de Christ*, *Le christianisme et la foi*, und illustrieren sehr schön die für den Fidéisme charakteristische Unterscheidung von *foi* und *croyance* und die Berufung auf den heiligen Geist für die Wahrheit der religiösen Erfahrung. Den letzten Abschnitt ihrer Auswahl lassen die Herausgeber in eine Skizze der Geschichte des religiösen Liberalismus französischer Zunge ausmünden und betonen, daß es gelte, die Anliegen Ménégoz' heute weiterzuführen.

Was Frommel mit Ménégoz verbindet, das ist die Betonung des Moments der religiösen, und zwar der sittlich bestimmten religiösen Erfahrung. Frommel spricht von diesem Zentralpunkt seiner Theologie aber in der nämlichen psychologischen Weise wie Ménégoz. Sünde, Reue, heiliger Geist, Rechtfertigung, Glaube sind auch bei ihm psychologisch faßbare und ausweisbare Größen. Im Unterschied zu Ménégoz geht es Frommel aber nicht um die theoretische Rechtfertigung seines Glaubens vor der Natur- und Geschichtswissenschaft, sondern er beruft sich hier einfach auf die Wirklichkeit der Erfahrung des getrösteten Gewissens und des befriedeten Gemüts, wie sie ihm an der Person Christi und von ihr aus am Evangelium zuteil werden. Wieviel Intuition, Wärme, Aufgeschlossenheit und Kraft der Seelenführung dieser pietistisch geprägten Orthodoxie eigen ist, zeigen die von Henri d'Espine ausgewählten und zusammengestellten Briefe Frommels an einen Künstler, an seine Braut, an eine Phil.-I.-Studentin und an mehrere Theologiestudenten, aber auch die Abhandlungen über das Gebet und die Gemeinschaft mit Jesus Christus. So möchte ihr Herausgeber wünschen, daß diese ausgewählten Seiten aus Frommel auch in einer ganz anders orientierten und redenden Zeit mithelfen, «in Jesus Christus das Leben zu finden».

Liest man nun freilich die im gleichen Verlag erschienene Vortragssammlung über den französischen Atheismus der Gegenwart, dann muß man sich fragen, ob die Stimmen Frommels und Ménégoz' heute außerhalb der Kirche überhaupt noch gehört werden können — aber auch, ob die in dieser Reihe zu Worte kommenden Theologen der Gegenwart den Zugang zu dieser Geisteslage gefunden haben. Angesichts der Situation, wie sie hier — besonders von Simon — visiert wird, kann man sich fragen, ob der atheistische Existentialismus hätte aufkommen können, wenn die Stimmen Ménégoz' und Frommels zu ihrer Zeit in der Kirche und dann auch in der Welt wirklich durchgedrungen wären, oder ob dieser Atheismus vielleicht nicht gerade eine Konsequenz jenes bei Ménégoz und Frommel eingeschlagenen Weges darstellt, und ob eben deshalb das Echte in der Haltung jener Erfahrungstheologen nicht in der Radikalisierung, die ihrer Position hier zuteil geworden ist, doch wieder zur Geltung kommen könnte — geht es doch auch hier um die Befreiung von allen falschen Absolutheiten und weiß gerade auch Sartre darum, daß die wahre Humanität «commence de l'autre côté du désespoir», also nach dem Durchschreiten des Nichts.

F. B.